

現代タナトロジー序説（試論）

Introduction to Contemporary Thanatology

菊 川 忠 夫

昭和六十二年九月二十八日受理

【要旨】死を恐れる現代文明の中で、タナトロジー研究の必要性が強調されるようになった。だがわが国では、この面で遅れをとっている。それは、日本の安易性に近代主義が加わったためと思われる。本稿では、先ずタナトロジーの思想的概観を行い、若干の問題の検討を通して、現代タナトロジーの基本的輪郭を明らかにしようとする。

はじめに

Thanatology (Thanatologie, 慣例に従ってタナトロジーと表記) という学問分野は、欧米では、既に確立しつつあるように思われる。thanatos は死を意味するギリシャ語であり、従って thanato-logy は直訳的には〈死の学〉、〈死の科学〉ないし〈死の哲学〉などということになるが、本稿では原語のまま使用することにする。強いて言えば、筆者は、仏教的伝統に従って〈生死の学〉^{しやうじ}という呼称に、かけがえのない愛着を感じている。それは第一に、死は生と切離し得ないからであり（生死一如）、第二にこの呼称は、〈生死の超越〉という方向性を含み得るからである。^{注1}

注1 〈死の科学〉という訳語では、生物学的・医学的な死の判定の問題（脳死

現代タナトロジー序説（試論）（菊川忠夫）

の問題を含め）から始まり、専ら科学的視点から死の問題に焦点をあてるというニュアンスが含まれ、人間的・実存的な死の意味の探求が第二義的なものとされる危惧なしとしない。逆に、〈死の哲学〉という呼称は、あたかも死を讚美するかのようであり、また精神主義に傾斜して、現実を生じている死の諸問題の諸相を包みきれず、社会的・科学的な対応を等閑に付すような印象を与える嫌いがある。

今日のタナトロジーは、死の問題に対し、人間学的かつ総合的に（哲学—科学的に）アプローチするということでなければならぬであろう。それは、生の問題や生き様^{いきさま}を含むと同時に、その裏側としての死に様^{さま}——thanatography（死の記録）ないし thanatopsis（死に関する思惟）を含み、それらを弁証法的に統一した学でなければならぬであろう。換言すれば、それは、生と死をめぐる根源的諸相の徹底的反省・ということになる。最も広い意味においては、それは、死刑の問題

をはじめ安楽死（ないし尊厳死）の問題、更にはホスピスの問題とかターミナル・ケア（terminal care）……といった一切を包括し、かつそれらの基盤となる学でなければならぬ。

第一章 現代タナトロジーの背景

(一)

一般に動物は、神経系統が未発達であり、かつ時間などの意識が稀薄であるから、死に至るまでの苦痛の程度やその期間は、人間の比ではないと見られる。だが、死の予覚ということになると、人間は生物的直覚が働かなくなったために、甚だしく劣っているという風に考えられる。そして人類が未開の段階から文明の段階へ進むにつれて、これらの傾向は益々増大し、更に福祉社会の中で（苦痛に耐える力（pains tolerance）は軟弱化するから、死に対する恐怖や傷つき易さは肥大化しつつあると思われる。現代のタナトロジーは、これらの点を十分におさえておく必要があるから、繰返しを恐れず一先ず列記しておこう。

- (1) 死に至る（また死に対する）苦痛や恐怖の増大および長期化。
- (2) 病状の進行についての本能的な自覚や、自己の死についての予覚（本能的予知能力）の衰弱化。

(3) 苦痛に耐える精神力の虚弱化と傷つき易さの増大。これらのうち(2)については広汎な合意はない。またこれらの事項を取巻く環境として、① 死を恐れる型の文明、② 家族制度（老人の場）の崩壊、および③ 現代における老年期の著しい延長、それに伴っての④ 老人の不安と疎外感の増大などが一般に指摘されている。言うまでもなく、右にあげたような諸事項は、死についての総合的な反省を欠く場合に、いっそうの肥大化をみるであろう（フロイト理論を援用するまでもない）。これを要するに、現代文明は、へそれに見合うタナトロジーを発達させて来なかったし、そのアポリアと取組む真剣さに欠けていたと言えるであろう。

(二)

西欧社会の中で、タナトロジーは、今や「静かなブーム」になろうとしている。それもここへ来て突然降って湧いたようなものではない。既に一九五六年に公刊された、ベルリンガーの『無と死』^{注2}は、小著であるにも拘らず、欧州の哲学者たちを魅了したと言われる。次いで一九六六年にはジャンケレヴィッチ著の『死』^{注3}という大著が現われ、更にその後の一九六九年には、現象学者として高名なオイゲン・フィンクスの『形而上学と死』^{注4}が公刊されて広く読まれているという。

注2 R. Berlinger, Das Nichts und Tod

注3 V. Jankelevitch, La Mort

現代社会がタナトロジーを要求している背景としては、何と云っても、先進諸国における老齡化社会の出現という事態がある。これは平均寿命が大幅に伸びた結果であるが、老年期の長期化は、同時に、老人の不安や生き甲斐の問題を浮彫りにした。だがこのことは、現代文明そのものへの根源的反省をせまるものである。というのは、現代文明は、かつての「メモメント・モリ」(Memento mori 死を忘れるな)とは反対に、(死を忘れる文明)になっているからである。いわば「臭いものに蓋をする」という仕方、老人や死の問題を影の部分に押しやっている。そしてそのような現代文明の中で、老人や死の真に正当な意義が認められ得るとは思えない。

(三)

わが国においては、近年平均寿命は急速に延長して、今や世界一の長寿国(女八十二歳、男七十五歳)となった。従って日本は現在、高齡化社会の最先端を歩み出して居り、(欧米に追いつき追いこす)式のやり方は、本当はも早通用しないわけである。ところがこのタナトロジーの分野では、逆に日本はかなり遅れている(故千葉敦子女史の報告など)。早い話、わが国では、医師が患者に対して重大な病気の進行過程を正確に説明して、協力を求めることはむしろ稀であり、まして癌のような病いを本人に告知して(人生の総決算)への心の準備を要

請するなどということ、未だ例外的である。ターミナル・ケアなどと言うと日本では何か特別のことのように聞こえるとも言う。その筋の各種の用語は何れも訳語であり、問題と取組む姿勢になお真剣さを欠いているように思われる。

いったい日本が、このタナトロジーの分野で後進国になってしまったのは、何故であろうか? その詳細な検討は次の機会に譲りたいが、若干の問題点のみを示しておきたい。一般的には、日本人は元来淡泊で楽観的であるからだ」というように説明されるが、この解説は不十分である。たしかに日本人にとって、

- ① 死は本来「穢れ」であり、「不浄」であった。そして
- ② 生と死との間に必ずしも絶対的な断絶をおかなかった。——ここから生じる帰結はどのようなものとなるであろうか? 従って、
- ③ 死を目前に生きる人々は「穢れ」ようとして少数人に過ぎず、多数者からみれば、それはあくまで周辺部分である。——故に、
- ④ 死へ向いつつある存在は、^{注5} いわばヨソモノであり、またヨソモノのように扱われてしまう。

注5 吉野裕子「日本人の死生観」参照

だが右のような説明(仮説)は、今日において、どれだけ正しいであろうか?(明治以降もこれでおさえられるであろうか?) 現代の日本人、とくに今日の老人たちは、本当に死に対して伝統的な淡泊さを堅持しているであろうか? 筆者には到底そのようには思われない。

むしろ次のように考えるべきであると思う…〈伝統的な日本の安易性〉が、「科学革命」以来の〈死を忘れる西欧的近代文明〉と結びつき、タナトロジーを忘却に追いやったのだ、と。

第二章 タナトロジーの世界史

現代におけるタナトロジーの構想に先立ち、この点に焦点を少しぼった世界の思想史を概観しておくことが便利である。

(一) 古代ギリシアのタナトロジー

古代ギリシアの最古の文献であるホメーロスの『イリアス』および『オデュッセイア』に表れているギリシア的な死生観は、一般に現実的・現世主義的で、死後の生活は影が薄い「異論もある」。だがアテナイが最盛期（紀元前四、五世紀）を迎える頃から、東方のオルフェウス教などの影響（↓ピュタゴラス教団）が見られ、少しずつ変質しつつ展開していったと思われる。ソクラテスの言葉の中に、「最も尊重せねばならないのは、たんに生きることではなく、よく生きることだ」（クリトン）四八B」というのがあるが、ソクラテスは自己の死を重大視せず、むしろイエスと同様に、〈死ぬこと〉によって生きたというように見られるであろう。ピュタゴラス・プラトンの思想の中には、輪廻転生・神の（最後の）審判・靈魂の不滅……などがさかんに語られ

ているから、ヘレニズムと云えども、ヘブライズムや東洋思想と共通する面を多分に具えていたと言わざるを得ない。

これに対し、もともと反主流派であったデモクリトス・エピクロスの流れは、原子の離合集散によって一切を説明しようとした。魂と言えども微細な原子に外ならず、死ねば肉体と同様に四散してしまう。従って死後に神から責められ罰せられたりすることはあり得ない。そしてそこから演繹される結論は次の名言となる…「死は諸悪の中で最も恐ろしいとされているが、我々にとっては、何ものでもない。何故なら、われわれが生きている時は死はないし、また死がある時はもうわれわれは生きていない。」（『メノイケオスへの手紙』一二五）

一方、ピュロンは死の問題についてのエポケー（判断中止）を唱え、エピクテスタは、ゼノン以来のストア派の立場を集約していく…死とは魂と肉体との分離に外ならず、魂はそれを構成しているものものへ帰するのだから、死とは自分の出て来た故郷に帰ることである。だがゼノンが高齢に達し、自らの自由意志で息を止めて死んだことから、一般にストア派は自然（＝宇宙理性）に叶う自殺を肯定する立場に傾いた…「死は自然に従ったものだ。自然に従ったものに悪いものはない。」（マルクス・アウレリウス『断片』）^{注6}

注6 この自殺の肯定という箇所だけを取り出すなら、次に述べるキリスト教と完全に異質であることになるが、少なくとも初期のキリスト教が、自殺を罪悪としたことを示す明確な文書に、筆者は未だ接したことがない。

(一) クリストロジーにおける死

旧約聖書の「詩篇」に、「われらにおのが日を教えることを教えて、知慧の心を得さしめ給へ」(第九〇、第一二節)という一句がある。人間の生は短くもろい。死の一瞬にして来ることを人が知れば、神の怒りを恐れて己れの行いを慎み、正しく神に仕える賢さを身につけることが出来るであろう。それ故に死を忘れないように人間を戒め給え、というのである。人に死を憶起させるものこそ貴重である。モーゼの祈りは、まさにこの線に従っている。田辺元博士は、「死の哲学」の真実をクリスト教から学ぶこと最も大^{注7}であるとし、次のように述べている。「……クリスト教は、ギリシア人に固有なる調和的生本位の科学的世界観を超出して、旧約のヘブライ宗教から伝へられた人類の墮罪説と、それに対する神罰としての死の観念とを、教えの中心に置き、その死を免れる途として神の怒をなだめてその赦しを乞ふために、罪を悔改め、自己を犠牲に献げて神の愛と隣人愛とを實踐する新約の立場に進み、死復活を説いた……」^{注8}「更にそのイエスの福音を彼自身の十字架上の死とその復活にまで具体化し……クリストを神子として神の人間に対する愛の媒介となすに及び、死復活の観念はクリスト教の中心となったわけである。」^{注9}

注7 筑摩「現代日本思想大系 田辺元」三三五頁

注8 同 三三四頁

現代タナトロジー序説(試論)(菊川忠夫)

注9 同 三三四頁

こうして田辺は、クリスト教の中に、へ生死の主體的交互媒介的自覚と^{注10}か(両者の相入相即の交互的轉換)を見る。だが歴史的なクリスト教は、絶対存在(有)の立場であるから、その信仰は、生の否定的謙抑に赴くよりも、むしろ回心による高次の生として崇める方向へ向ったのは必然のことであった。その結果、五世紀頃以降は、生死の問題の一切は、神の御手に完全に委ねられる。アウグスチヌスは自殺を他殺に劣らない犯罪としたし、トマス・アキナスに至っては、自殺は殺人以上の重罪であるという論旨を展開している。殺人は他人の肉体を殺すに過ぎないのに、自殺は人間の魂まで殺す、というのがその論拠であった。ちなみに有名なダンテの『神曲』では、自殺者は最下位の地獄界に追いやられている! 「自殺に甘い日本の思考風土では到底理解し得ない」

これを要するに、クリスト教の世界は、死の問題を人間の手から奪い、思惟したり処理していこうとしたりする立場を追放してきたと見られる。死を目前に控えての「すべては神の御心のままに」という立場は、一般的に評価できるとしても、その裏側としてのマイナス面も伴っている。その意味で筆者には、田辺の結論とは逆に、歴史的に展開したクリスト教こそ、タナトロジーの発展のむしろ阻害原因の一つではなかったか、という印象を禁じ得ない。^{注10}

注10 このことは、「科学革命」以後の西欧の近代が、ギリシア文明に連続する

と言うよりも、むしろ本質的にキリスト教文明に接続するというT・クローンやコリンズウッドの報告とも整合的である。

(三) 仏教と生老病死

シヤカが出現した紀元前五世紀は、とくに厭世的気分が蔓延した時期であったと伝えられる。これは当時のインドの特異な文化的環境が、堪え難い熱暑の風土と貧困な社会的環境と相まって、相乗的に作用したためと思われる。ジャイナ教(ジナ教)は死即涅槃の線に近いし、シヤカもその四苦説(生老病死)を生から始めた。

だが、釈尊の根本教説においては、生も死も(老も病も)ともに迷いであり、煩惱に外ならなかった。死はジャイナ教が説くように、涅槃をもたらすわけではない。何となれば、死は依然として自我に固執しており、問題の根本的解決とはなり得ないからだ。とすれば、このような生死流転の相を解脱して悟りに達し、覚者となることのみが、唯一の方向である。つまり、無我の境地における生死の超越である。

だが、既に死者に対しては、生前の生活とかその死に様(生き様)に拘らず、これを敬虔に遇するがよい——というのが初期教団の立場であった。つまり、「死者に鞭うつ」ことは避けるべきであり、「死者は仏」として厳粛に遇せねばならない。^{注11}

注11 (死は何らかの浄化(美化)を行う)という感覚は、仏教のそれと言うよりは、むしろ東洋的生命論的特色とでも言えるものなのであろう。筆者の知る限り、この辺の論理が十分に展開している仏典に出会ったことがない。

方、前述のキリスト教の世界では、むしろ「死者に鞭うつ」のが普通であったし、特にカトリックの全盛期には、自殺者の死体には侮辱が加えられ、その全財産は没収された。そもそも「死者に鞭うつな」という表現そのものがほとんど存在していなかった。(ホイジンガー『中世の秋』参照)

比較思想的に見る限り、自然死以外の死(例えば自殺)に対して、キリスト教が極めて厳格であったのに対し、仏教はむしろ対照的に寛大であったということになる。このような対立は、いったい、どこから生じて来たのであろうか? 死に対する仏教的寛大さは、東洋における生命論的思想の素地を、それが培養した結果ではなからうか? それは人間の渴愛(欲望)に対する否定の強さを暗に反映していないであろうか?——仏教的立場において煩惱を絶ち、生死を解脱すると言っても、人が生きた身体を有する限り、即ち肉体の繫縛のある限り、それは容易ではない。従って初期教団は、肉体の滅却である死に対して特別の深い(好意的な)意義を、無意識的に(結果的に)付与せざるを得なかったのではなからうか。

ところで仏教と言っても、小乗系と大乘系では、ニュアンスに大きな違いがあるから、生死の問題の不当な単純化には問題が残ろう。一般に小乗系は灰身滅智を唱え、焼身捨身に寛大であった。これに対し大乘系はこの面を強調せず、生死即涅槃、煩惱即菩提の方向をとり、不借身命の菩薩道が出現した。「生死即涅槃は死即涅槃とくい違い、不借身命はたんなる灰身や焼身と異なる」それは絶対無(空)即大慈悲とということであり、それがそのまま生死の超越そのものでもあった。

(四) 中国的世界観における生死

一般に中国の文化にあつては、**現・実・的**、**処・世・的**な方向が基調である
と見なされる。そして一見それと対立する老荘思想は、結局、それを
裏から表現しているに過ぎないと見られる。つまり儒教と老荘とは真
の対立ではなく、表と裏の関係であるとされる。^{注12}

注12 現代の中国では、これを、《**実在の思想**》と《**超越の思想**》という軸で捉
え直そうとする傾向がみられる。

孔子に始まる儒教は、死に対する**畏・敬**の念と**儀・礼**とを重視する。だ
が孔子自身の思想的立場は、逆に、極めて**冷・淡**ともとられかねない程、
現実主義的であつた。このことは、『論語』の「**未・だ・人・に・事・う・る・能・わ・ず・**
焉・ん・ぞ・能・く・鬼・(神)・に・事・え・ん」や「**未・だ・生・を・知・ら・ず・**
焉・ん・ぞ・死・を・知・ら・ん」(先進、一二)などに示されている。つまり一口で言えば「**怪・力・乱**
神を語らず」(述而、二〇)である。^{注13}

注13 《**死や霊を論ぜず**》ということと《**礼の重視**》ということとは、**協・合・し・な**
い。両者がどのような論理関係にあるかは、『論語』の中では説かれていな
い。

一方、老荘思想は、**虚・静・無・欲**・**柔・弱・謙・下**をよしとし、竹林の七賢が
モットーとしたように「**隠・れ・て・生・き**、**密・か・に・死・す**」ことを理想に掲げ
た。無為自然の道は、**自・在・人**としての道であり、無欲は大欲に通じて
いる。ここでは、**生・死・一・如**は、むしろ万物斉同(『莊子』齊物論篇)・
知足安分の**生・死・悠・々**であり、こういうこともまた大陸的・現実的に対

処・の・仕・方・の・一・つ・であつた、と見られる。^{注14}

注14 《**如何にして万物斉同の境地に達し得るか**》という実践的方法について
は、『莊子』では全く説かれていない。(後述)

(五) 日本人の生死観

元来、古代の日本人は、**現・世・的**・**感・覚・的**で、死を「穢れ」と感じ、死
の他界を「冥の国」とみて怖れていた。だが中世(平安朝)以降は、仏
教とくに浄土教の影響で、そこに若干の修正が生じた。つまり中世以
降の日本人の多くは、古代から引継がれた伝統に従つて、なお死を穢
れとみなす考えから脱脚せず止まりながらも、そこに何らかの涅槃
静寂を感じ、(死後の他界を不安な常闇と感取すると同時に)そこに西
方・浄・土・という一脈の光明を感知するように変化した。

また鎌倉時代以降に日本に伝えられた禅宗は、「**両・忘**」とか「**大・死・底**
人」とかを強調し、総じて生死を超越する方向を打ち出していた。し
かもそれが「**死・ぬ・こ・と・を・見・付・け・た・り**」を第一条とする武士道の成立に
影響を与えたから、結局、これらの諸要素が**相・関・連・し・合・つ・て**、生への
執着が比較的淡泊である日本の文化風土が形成された。そしてこの伝
統は、つい最近まで持続したものと見なされる。

だが《**日本人の淡泊**》はタナトロジーおよび人権思想を欠いていた
から、ともすれば**情・緒・面**に傾斜し、**安・易**な心中や若者の自殺者を出す
母体でもあつた。また庶民のレベルでは、それは、科学的理論と相い

れない素朴な輪廻転生思想とも結びついていた。従って総合的に見て日本人の淡白は、それ程根強いものとは思えない。明治以来の急速な近代化の波で、宗教は現実生活から遊離し、家族制度や村の役割が大きく変質した近代的高齢化社会の中で、われわれは暮している。そしてこのような環境の中で、伝統的な淡白さは減少し、へ生への執着は、むしろ西・欧・な・みに近づきつつあるように思われる。とも角、日本人の死生観は、少なくとも明治以降の百年間で、大きな変貌をとげつつあることだけは確かである。^{注15}

注15 筆者が育った頃（昭和一ヶタ）の農村部（茨城県鹿島郡）では、ほとんどの農家にも寝たきり老人ないしボケ老人が居り、その誰かが死んでいくことは日常茶飯事であった。いわば生・老・病・死は村の生活の中に、どれも完全に組みこまれていた。そのどれかを「隔離する」という発想はほとんどなかったし、また不可能なことであった。子供たちの生活も、病人や死人のすぐ脇にあり、誰かの死に立会ったことのない子供を探し出すことは、至難の業であったであろう。

当時の村の生活の中で、老も死も特別なことではなく、それぞれ深刻な様相を欠いていた。事実、農村の苛酷な労働に従事してきた人たちの死は、今よりずっと容易であった。死者のしわだらけの顔、マメのある節くれだつた指を眺めていると、「長い間御苦勞さん」といった感慨が、死者を見てとる人たちの全面に出ていた。代表的なやりとりはと言えば、「オラも死んだオジイのときサ、行きたくなつた」「少しぐらえ、ガマンせいや」「オラもそのうちいぐかなアー」……といった調子であった。

柳田国男の指摘をまつまでもなく、人間は死ねばいったんその家の裏山に登って死霊になるが、一定の期間を経て供養をうけて祖霊になる。それが盆とか旧正月に里帰りして祝福する……つまりここでは、生の世界と死の世界とが、簡単に循環していたのである。

これを今日の状況と比較してみると、まさに隔世の観がある。

第三章 タナトロジーに見られる若干の矛盾

(一)

一般に欧米の哲学（形而上学）は、アリストテレス以来ヘーゲルに至るまで、死の問題が十分にその射程に入れられていない嫌いがある。つまりここでは、死の問題は完全に脱落しているとまでは言えないにしても、とも角、発生や誕生、成長の面に力点がおかれる。従ってどうしても、衰退や死滅への変化は、十分に包みきれないであろう。^{注16}

注16 例えば、いわゆる発達心理学は、発達の外的な行動を中心にアプローチし、直線的に成長を見るから、青年期で終わってしまう。内的な成熟過程に目をつける場合でも、その後半、つまり成熟後がどうしても不十分のまま残される。

その点、東洋の思想、とくに仏教は、論理の展開に厳密性を欠く嫌いがあるが、初めから生・老・病・死を射程に入れていた。そしてそのタナトロジーとしての側面は、『莊子』の世界に最もよく継承されていたように思われる。それは、生命的本質（存在—不滅）の直観を基盤にすえたタナトロジーであると言い得るであろう。

だがタナトロジーに関しては、その問題の性質上、どうしても幾つかの矛盾がつきまとう。そのうち比較的に重大であると思われるものを拾い出して検討することにした。

いま釈尊の悟りを、「般若心経」の用語を借りて五蘊皆空・不生不滅・

生死一如……と表現したとすると、次のようなことはどう説明したらよいのだろうか？——例えば、世に流布している各種の涅槃図は、何れも釈尊の入滅を悲哀の情で描き出している（反対に釈尊の誕生は万物喜々のように表現）。ここでは、人間は言うに及ばず、有情の動物たちが悲しみ、無情の山水草木までも喪に服している。もし釈尊の悟りの内容が、本当に生死を超越するものであるとするなら、入滅に立ち会っている万物がそれを悲嘆の情で見守るというようなことは、どこかに不適切な要素があり、結局は釈尊の説かれた教義の不徹底性だと見られないであろうか？ 実は、これと同種の矛盾が、『論語』にも『莊子』にも見られるのである。^{注17}

^{注17} ちなみに孔子の場合であるが、「朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」（里仁、八）や「身を殺して仁を成す」（衛霊公、九）の一句は広く人口に膾炙している。だが愛弟子顔回の死去に際して、孔子は「天、予を喪せり、天、予を喪せり」（先進、九）と痛嘆し、「哭して、而して慟」（先進、一〇）という有様であった。また子路が衛の国難に殉じた時は、塩つけ肉の一切を放棄したと書かれて居り、更にその孔子自身が死去した時は、門人たちは心喪三年、子貢に至っては、ひたすら先聖をしう気持から、六年間の喪に服したという——つまり孔子とその一派は、〈死生命あり〉を掲げながら、実際は自然の人情に打ち克ち難かったということであろう。

老子については、その歴史的事実性が疑われることがあるが、『莊子』はその死に立会った賢者秦失の話として、次のような報告を記載している…秦失は自由自在の達人を自任していた賢人であるが、老子の死の現場に居合わせてただあきれ果ててしまった——「今日まで自分は

現代タナトロジー序説（試論）（菊川忠夫）

老子（老聃）を相当の大人物だと考えて来たが、とんだ見当違いだった。今ここに来てみると、左右の者どもがみな親でも失ったように嘆き悲しんでいる。つまるところこれは、死んだ老子自身が未練をもち生死に執着があったからのことだ。もし本人自身が真に生死に執着がなければ、その人が死んだからといって、左右の者があのように悲しむ筈はないではないか。」（養生主篇、第三。原富男訳を参照）

実際、『莊子』の中には、〈時に安んじ順り合わせに従っておれば、哀しみも喜びも入る余地はない〉という意味の箇所が数多く出て来る。だが同時に、自然の人情を描くことも忘れていない。子来が危篤に陥った時、左右の者はただ動転していた。子犁は泣き叫ぶ妻子を制止して、「泣き悲しんで自然なる変化^{じねん}＝天地の理法を邪魔してはいけない」とささやいた。莊子自身の妻の死去に際して、莊子は盆を叩いて歌っていたのを、恵子が弔いに行つてとがめた。これに対し莊子は言う…「自分も始めは全く歎き悲しんだのだが……故人は自然の循環に従って、今は安らかに天地の間に寝ているのだ。それなのに自分がやかましく泣きわめくなら、天命に背くことになるであろう。」（至楽篇、第一八）また今度は莊子自らが死の淵にあった時、弟子たちは鄭重な葬儀を催すことを心から望んでいた。だが莊子は、「自分は天地を棺とし、日月を対の飾り玉とし、満天の星をちりばめた珠玉とし、万物を葬送品としている。だから自分の葬具は揃っていないものはないのだ。何をこれに加えようか」（至楽篇、第一八）と反論している。

死が恐ろしく、いとわしいのは、人間が生いのちの立場に執着し、そこから死を見ているからである。つまり相対差別の立場にとらわれているからである。この相対の相を超越するなら、一切は違った趣きを呈してくる。「斉同」の相においては、死の境地は、「天帝の繫縛からも解放された絶対的自由（随処に主となる）」（養生生篇、第三）に外ならない。何となれば、「死ねば、上に君主もなければ下に臣下もない。四時のこともない。天地悠久の時間を春秋としている。帝王の榮しきもこれに過ぎることはない。」（至楽篇、第一八）天は、「我を佚ゆるんずるに老を以てし、我を息いわしむるに死を以てす」なのだから、「安らかに寐いね、無心にして覚めるのみ」（大宗師篇、第六）なのである。

(11)

釈尊の入滅前後の様子は、『大般涅槃經』に詳しいが、これによると釈尊は、教団内の傑出した双比丘であったシャーリプトラおよびマウドガルヤーナの死をいたく悲しんだという。また釈尊の最後の遊行はクシナガラで終っているが、歴史地図で確認する限り、ガンジス河を渡って故郷であるカピラヴァストウの土を踏もうという心境がうかがわれる。敬愛する人の死をひどくいたみ、なつかしい故郷の山河に骨を埋める——こういうことは、釈尊が永年説いてきた無我説（生死一如）の中で、いったいどのような位置づけを得られるものであろうか？ ちなみに道元も最晩年は生死一如を裏切るような形で永年寺か

ら下山し、生地である京都へもどって死去している。——これらのことは人生の深い真実ではあるが、真般若においては滅却めつじやくさるべき煩惱以外の位置づけがあり得るのであろうか？

（それは次元が異なる）という簡単な解説で万事解決するようには思われぬ。一方で、Aへ人間の生死は仮相であって真相でないとするれば、そこに悲嘆が起こってくる余地はないと説かれながら、他方では、墨家の一派を除き、仏教もその他の宗派も、Bへ人間の死に対して極めて敬虔な態度と畏敬の念とを尊重すべきであるとする。こういうことは次元の問題を別としても、矛盾と言えはやはり一種の矛盾であろうし、両者の関係を明確に論理的関係で示すことは容易でないであろう。そもそも（死者を仏として拜む）ということ自体が（その教義に照らして）高度の矛盾に外ならない。

仏教は長い間、Aは眞般若の教え（高次の教え）であり、Bは方便の教え（低次の教え）である、という風に説いてきたようである。だがその場合でも、それではその高次の教えと低次の教えとはどのような論理関係にあるのかが問われなければならない。眞の覚者はBを超越しているというのなら、その超越の意味が問われなければならない。生死の超越とは、生死への無感動ではないであろうし、まして人情の無視に連がるとは思えない。だが、（高次の人情）とか（高次のあるがまま（高次の自然）を肯定してみたところで、依然として何らかの矛盾がそこに包蔵されているように思う。

ところで、実際にわれわれが(数多くの読者が)孔子の生き様や『莊子』の世界に最も親しみを感じるのには、まさにAとBとの矛盾そのものであったということも見逃せない真実である。三木清が死を前にして獄中で感激して読みふけたと伝えられる『歎異抄』は、分析的論理による限り、苦悩と矛盾に満ちていた。例えば次の一節は、「死してまたよしという大安心の境地」(『御伝鈔』下巻、六段)とは大幅に違い違っている。「また浄土へいそぎ参りたき心のなくて、いささか所労のこともあれば、死なんずるやらんと心細くおほることも煩悩の所為なり。久遠劫より今まで流転せる苦悩の旧里はすて難く、未だ生まれざる安養の浄土は恋しからず候うこと、まことによくよく煩悩の興盛に候にこそ。名残惜しく思えども、娑婆の縁つきて力なくして終るときに、彼の土へは参るべきなり。いそぎ参りたき心のなき者をことにあわれみたまうなり。」(第九章)——「口に世事を交えず、ただ念仏」(前掲「御伝鈔」)どころではない。九十歳まで生きてなお往生際が悪く、大変未練がましい、とさえ聞こえるこの一節が、逆に、死を生きる人達に最大の安らぎを与えるのである。

このような人生の真実は、真理の体系の中にどのように位置づけられるのだろうか? 恐らく人生の両義性を根底にすえ、諸々の矛盾を包みこむような包弁証法が必要なのであろう。

宗教学者は、〈仮相ではなく実相を見ろ〉というようなことを言う。だが筆者は、むしろ、〈常に実相と仮相の両面を同時に見る〉という解

釈の方が勝っているように思う。〈実相が上位で仮相は下位〉という発想では、先にのべたような人生の真実がもれてしまう。つまり、実相を見るようになった人は、常に同時に、仮相の方も忘れてはならない。従って生死の超越とは、大生命の自覚の下に、生死のいずれかの一辺に偏らない一種の中道であり、あるがままの両義性を直に捉えるところの精神であろう。それは、老荘思想の用語を使うなら、「自然なるままに生死悠悠」と表現するも、同じである。^{注18}

注18 いかなる生成(誕生)もその裏面では何らかの死滅を伴うし、いかなる発展(進歩)も何らかの退行を秘めている。タナトロジーは、常に同時にその両面を視点にすえるのでなければならない。マイナスを蔵していないプラスとか、逆転の契機を含まない直線的進歩とか、悪に接していない善とか……こういう単層的な物の見方は、タナトロジーに最もなじまない諸概念である。

第四章 タナトロジーの本流

以上述べたことを、やや誇張して、図式的に示すことにする。

(一)、西欧的な対象的思惟は、二元論や機械論に傾斜する嫌いがあり、人間—人間、人間—動物—人間、人間—環境—人間、若年—老年—間などの〈距離(差別)を拡大する文化〉を生み出してきた。それは欲望促進型であり、〈生への執着度〉を強化して、〈死への恐怖〉をつのらせる結果を招いている。その立場で扱われる死の問題は、生物学や医学、社会学等の成果をふまえるというプラスはあるが、同

時に、人間性の実存的深部に届かず、《死の自然学》のようになる恐れがある。

(二)、東洋的な生命哲学的直感は、精緻な論理的整合性という観点からは不十分である。だが、絶対的なものを生命の「法」^{ゾルマ}として、その関係性を視座にすえるという直感は、〈欲望抑止型〉つまり調和型であって、今日状況においては特に望ましいものと思われる。それは、〈和解としての老い〉、〈和解の究極としての死〉という方向性に繋がるであろう。

右のような立場で、思想史を生死の問題意識を中心に整理してみると、先ず何と言っても、生死病死を視点にすえた積尊が大きく浮かび上る。だが歴史的に転回した原始仏教は、法の体系を整える作業（いわゆるアビダルマ論）に主力をつくしたため、タナトロギーとしての側面は、むしろ中国の荘子の人生哲学へと引継がれた。ところが従来、荘子は老子の後継者ないし注釈者とする考えが主流を占めていたため、第二次的・補助的な地位を余儀なくされてきた。だが、老子が政治的・形而上学的世界に中心を求めたとすれば、荘子は生死という永遠の課題に思いを寄せたのであって、両者の間には問題意識において断絶がある。つまり、関心の方向が根本的に異なっているのである。大体からして『老子』も『荘子』も、前後様々な後継者たちによって書き継がれたのであり、中には『荘子』の方が古く、それを集約して出来たような箇所も『老子』の中に含まれるという。とも角、タナトロ

ギーとして見る限り、重要なのは老子ではなく荘子の方であり、《荘子の復権》ということが提唱されねばならないであろう。もちろん荘子自身は仏典に出会っていないわけであるが、シャカの問題意識は彼に最もよく継承されたと言えるであろう。

確かに『荘子』は体系的ではないから、そこに何らかの形式論理的な整合性を見ることは困難であり、荘子自身の真の意図も顕在的ではない。では、荘子の最も根本的な意図は、いったい何であったのであろうか？ 荘子の思想の中心が内篇に属する齊物論篇の「万物斉同」にあることは、今日多くの研究者の一致するところである。万物斉同の思想の意図するところのものは、恐らく、構造主義者の用語を借りるなら、「脱構築化」(Deconstruction)にあったのではなからうか。つまり、生や死や老や病についての固定観念を崩壊させ、それらを相対化し、ほぼ等しいものとするということではなかったか。また貧も富も、知も無知も、美も醜も、善も悪も……、斉同の境地で大局的に見れば、大した差ではない。これらは、心の持ち方によっては、無視できるほど僅少な差異に過ぎない。従ってこの斉同の立場からすれば、〈生ける時は生に安んじ、病いにかけては病いに安んじ、死にゆく時は死に安んずる〉がよい。青春がかげがえのないよさを持つと言うなら、中年もまたそうであり、老年もまた然り、という含蓄である。

ただ荘子は、重大な問題に立ち至らなかつた。その問題とは、第一に、へそのようなタナトロギーの論理を学として仕上げることであり、

第二に、へいかにしてその万物斉同の境地に達することが出来るのか」という実践的方法論である。莊子がこれらの問題を避けたのは、問題の困難性を予見していたからなのかも知れない。また恐らく、莊子という人物は（その文体に照してみれば限り）、既にある種の達人であり、名人であって、特別の修業なしに（人生の辛苦はなめつくしていたかも知れないが）そのような境地に自然に接し得たからなのかも知れない。あるいは斉同にいたる多様な道を、暗に前提にしていたのかも知れない。

この莊子の残した課題を取り上げ、一步を進めたのは、道家の後継者というよりも、むしろ仏教の禅宗の人たちであり、また浄土教であった。禅と浄土とは、遠くインド仏教にその起源を持ちながら、生死の実践的超越という問題意識においては、莊子の線に繋がる。つまり禅と浄土とは、立場を異にしているようではあるが、何れも、莊子が等閑に付した方法論を前面に出してきた、という風に捉えられるであろう。^{注19}

注19 言うまでもなく禅宗は、坐禅を重視する自力聖道門であり、浄土教は純粋な思慕を軸とする他力道である。だが、自力とか他力ということ自体、莊子の言う差別的論理に陥る危険なしとしない。念仏三昧も只管打座も、ある意味では、ある種の不自然を課すわけであるから、莊子の世界になじまないと言えるかも知れない。これを要するに、タナトロジーの宝庫（源流）は釈尊——莊子にあり、親鸞にせよ道元にせよ、その線上にある、という風にまとめ得るのである。

結びにかえて（暫定的結論）

現在、老いの理想として大方の合意が得られることは、〈少病・少悩・少欲〉ということであろう。言葉の本来の意味で〈悠悠・自適〉と云うも大差はない。一見、平易に過ぎる観もあるが、実は、そのどれをとってみてもそう易しいこととは思えない。だが、〈少病・少悩・少欲〉は基本ではあるが、消極に過ぎる嫌いなしとしない。禅の立場からは、〈生死を超え、自在にこの身を捨て得るようになり、長年かかって心身を整理しておく〉といった提言がなされようし、〈老人は賢者であれ〉という厳しい注文も聞かれる。

ところで、老人がおかれている今日の状況はどうかと言うと、欧米でも日本でも、老人の生き甲斐の場は、大幅に縮少してしまった。だが、実は、ここに問題がある。失われたのは伝統的な意味での場であって、開発さるべきクリエイティブなものまで奪われてしまったわけではない。未来学者の予想では、老人は今後も、更に伝統的な生き甲斐の場を失うであろうと言うが、それを裏から言えば、（雑用から解放されて）いっそう多くの余暇を持つ、ということでもある。つまり、老人の深い思索が可能であるような諸条件が、好むと好まざるとに拘らず、好まない向きもあるようであるが、今や実現に向っているのである。と言うことは、このような現実的諸条件の下では尚更、老いの理想は、伝統にも刻まれている〈多層的知恵〉である、と言わざるを得

ない。そしてこのことは、歴史的にも間違っていないし、不当に大きな期待だとも思われない。人類史において、「オールド・ワイズ・マン (an old wise man)」²¹ というのは、かなり普遍的に見られる伝統であるからである。だが、この「オールド・ワイズ」とは、今日何を意味するか？ 一般的な解釈はこうである。曰く「若い時の鋭利な微視的・分析的論理から老年の巨視的・大局的・総合的な論理へ」

この定式には誤謬はないであろう。だが若干、科学主義に傾斜している感もある。〈老人は何を求めているか〉ではなく、〈世界から何が求められているか〉が重要である。ところで、現代社会の危機が官僚制的画一化にあるとすると、その単層的観点を流動化し、多様化する因子を発酵させて活性を持たせるためには、老獪^{かひ}な知恵を必要とする。そして老人の役割は、その線上に置かれねばならない。

そもそも『莊子』の世界では、それが形式論理である限り、分析も総合も、ともに排除さるべき対象的・差別的な論理であった。莊子的世界をいま仮に定式化するなら、〈差別から斉同へ〉ということになるが、漢字をもじって〈相對から相待へ〉と表現するも大意に叶うであろう。つまり〈相對〉と考えてきたものも、その深層を見るならば、対立ではなく〈相待〉ではないかという驚嘆である。このように莊子的世界においては、〈視点をずらして見た場合の驚き〉、〈相對的差別を縮少してしまふ和解〉、〈一切の矛盾を包みこんでゆく包弁証法〉、〈死を恐れない老いのロマン〉……が豊富に包蔵されている。莊子は単純

な定式化を最も嫌うであろうが、一口で言えば、老を和解とし、死をその極とする方向性が垣間見られる。しかもそれらが、皮肉・逆説・メタファー・遊び・夢……などと結びついているところが味わい深い。ここに登場するのは、たんにいかめしいオールド・ワイズではなく、一見フルなオールド・ワイズ、即ち老醜と老賢との兩義的存在である。そしてこういうこともまた、歴史的伝統をふまえている。例えば古代インドで広く流布していた《四住期》という考え方においても、老年期は、自由活達な宗教―芸術的な「遊行期」とされていたのである。^{注20}

注20 第一期…学生期 第二期…家住期 第三期…林住期 第四期…遊行期

遊行期は〈遊行〉であると同時に、裏から言えば〈総反省〉である。またこの時期は、所有や執着を捨ててゆく時期であるが、この〈捨てる〉は同時に〈活かす〉でもある。それは、単層的観点を脱し、矛盾を包みこむ和解へと進む時期である、とも言えよう。「実際に古代における老人の役割の中には、「争いのよき調停者」ということが含まれていた」

今日のオールド・ワイズの理念も、右の線から大きくはずれることはないであろう。ただ現代的用語を用いるなら、今日のオールド・ワイズは、物理的因果観を離れ、物理的時間や物理的空間からも離れて「今日の物理学はニュートンの機械的時間・空間・因果……を唱えているわけではないが」、それらの実存的・根源的な層へと進みゆく《遊行

者》であろう。そこにおいて始めて、「前・進・即・回・帰」が成立する（ここで回帰とは根源に還るという意味である）。それは田辺元が構想した「死—復活の論理」であり、従前の非科学的で短絡的な（靈魂不滅・輪廻転生）に代る新しい意味付与の論理であろう。またそれは、現象学的還元が垣間見る根源論理の核心に迫るものでもあろう。

但し、現象学的タナトロジーの可能性については、前掲のE・フィンの論文を「導きの糸」として、何れ稿を改めて論じることにした